

الدراس الأنثروبولوجي للمجتمعات الإسلامية

(تيورنر ، غيرتز ، غلنر) *

مراجعة طلحة فدعق

تعتبر هذه الدراسات من أهم الدراسات التي تحمل في ثناياها رؤى وتصورات أنثروبولوجية عن الإسلام والمجتمعات المسلمة على وجه الخصوص. وما نحاول تقديمه هنا يبرز مسألتين هامتين تتعلقان بالأنثروبولوجيا ومناهجها: الأولى هي كيف يتم تطويع تلك المناهج في دراسة قيم ومعتقدات الإسلام في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وربما يكون ذلك قاسماً مشتركاً بين الدراسات الثلاث حيث يتناول كل منها الإسلام بمنظومته القيمية في علاقتها بالبنية الاجتماعية الثقافية للمجتمع. لكن نقطة الاختلاف تكمن في التصورات النظرية الموجهة والتي قد يصدمنا بعضها كونها تنظر لمجتمعاتنا من منظور قد نراه خارجاً عن المؤلف. المسألة الثانية التي نحاول

Bryan S. Turner, Weber and Islam: A Critical Study, London Routledge & Kegan Paul, (*) 1974.

وقد ترجمه للعربية: أبو بكر باقادر، علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، جدة: مكتبة الجسر، 1990.

- Clifford Geertz, Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia, University of Chicago Press.

وقد ترجمه للعربية: أبو بكر باقادر، الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة: التطور الديني في المغرب وإندونيسيا، بيروت: دار المنتخب العربي، 1993.

- Ernest Gellner, Muslim Society, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

وقد ترجمه للعربية: أبو بكر باقادر، المجتمع المسلم: نحو نظرية أنثروبولوجية (قيد النشر).

إبرازها هي مدى العلاقة بين التناول الأنثروبولوجي المعاصر للإسلام وقيمه وبين الرؤى الاستشراقية وإلى أي مدى يبرز التداخل بينهما.

سنبدأ بـ «فبير والإسلام» كما طرحه براين تيرنر في دراسته التي يقدم فيها تحليلاً نقدياً محايداً لآراء ماكس فبير عن الإسلام، ويحاول تيرنر نقد فلسفة ماكس فبير في العلوم الاجتماعية من خلال استخدامه لمنطلقات فبير نفسه ويرى أن تصور فبير عن الإسلام بصفة عامة هو تصور مبني على أساس آرائه ومفاهيمه في نموذج الشهير حول العلاقة بين القيم البروتستانتية ونشأة العقلانية الرأسمالية في أوروبا. يقسم تيرنر دراسته إلى ثلاثة أجزاء: الجزء الأول يعرض فيه مجمل آراء فبير عن الإسلام والتي يرى أنها تنحصر في قطاعين: الأول: تفسيره لمحتوى الأخلاق الإسلامية والتي أكد فيها فبير على جانبين اثنين، فهو يرى من ناحية أنه بالرغم من ظهور الإسلام في مكة كدين توحيدي تحت إشراف النبي (ص) إلا أن الإسلام لم يتطور إلى دين تزهدي لأن حملته الأساسيين كانوا طبقة محاربين، بل إن محتوى الرسالة الدينية قد تحول إلى مجموعة من القيم التي تتفق مع الحاجات الدنيوية لطبقة المحاربين... ويرى فبير أن عنصر الخلاص في الإسلام قد تحول إلى طلب علماني للأرض، وبالتالي تحول الإسلام إلى دين توافقي وتكيف أكثر منه دين تحول. الثاني: أن رسالة مكة التوحيدية قد تغيرت بالتصوف الذي خلق لتلبية الاحتياجات العاطفية والروحية للجماهير. وكانت النتيجة أنه بينما قادت طبقة المحاربين الإسلام في اتجاه الأخلاق العسكرية، قادت المتصوفة الإسلام وبالذات الإسلام الشعبي في اتجاه دين الهروب الصوفي. ويخلص فبير إلى أن الإسلام لا يحتوي على أخلاق تتفق أو تتلاءم مع ظهور الرأسمالية العقلانية. ويقدم تيرنر نقده هنا بأن نظرية فبير تحوي خطأ في المعلومات والمعطيات أو على الأقل مبالغة في التبسيط. فالإسلام من وجهة نظر تيرنر كان وما يزال ديناً حضرياً للتجار وموظفي الدولة، ومفاهيمه الرئيسية تعكس الحياة الحضرية لمجتمع تجاري في مقابل قيم الصحراء والمحاربين. كما يوجه تيرنر نقده لأخلاق المحاربين التي يصفها فبير، ويرى أنها تمثل ببساطة منظوراً دينياً كان ينظر إليه بشيء من الشك والريبة والعداء من جانب الإسلام

السني. وينتقد تيرنر فيبر لافتراضه أنه يمكن بسهولة مقارنة فكرة القديسين في المسيحية بشيوخ الطرق في الإسلام ويرى أن هذا الأمر سيؤدي للوقوع في أخطاء تصورية خطيرة. وينتقل تيرنر بعد ذلك في معالجته النقدية إلى الجزء الثاني من الدراسة، حيث يتناول البناء السياسي والاقتصادي في العصور الوسطى كما صورته فيبر، واستعرض فكرة فيبر حول المجتمع الإسلامي وتميّزه بعلاقات سياسية واقتصادية وقانونية غير مستقرة بل مستبدّة ولا عقلانية بالمعنى الذي حدّده فيبر ذاته، كذلك مقارنة الأوضاع الاجتماعية لأوروبا الإقطاعية التي كانت تحمي حقوق الملكية، في مقابل الإقطاع الشرقي، والوقف والنزعة الإرثية في الشرق والتي تلعب مداها في التعسف، وكيف توصل إلى نتيجة مفادها أن الطبيعة الوراثية للمؤسسات السياسية هي التي حالت دون ظهور المقدمات الضرورية للرأسمالية وخاصة القانون العقلاني، وسوق العمالة الحرّة، والمدن ذات الإدارة المستقلة، والاقتصاد النقدي، والطبقة البرجوازية. وعرض تيرنر خلاصة رأي فيبر في أن المجتمع الإسلامي قد فشل في تطوير المؤسسات المستقلة التي تعتبر مميزة للمجتمعات الغربية، وهنا نصل إلى لب المشكلة في تصور تيرنر حيث يوجه نقده لفكرة فيبر حول افتقار المجتمعات الإسلامية للمجتمع المدني، ويرى أن هذه الفكرة تمثل إشكالية كبرى حاول الكتاب الغربيين إقحام المجتمعات الآسيوية وبالذات الإسلامية فيها، وهي إشكالية كما يرى تيرنر تخص المجتمعات الغربية وتعتبر من قضاياها الخاصة وبالتالي فإن تطبيق مفاهيم تلك المجتمعات الغربية قد لا يكون ناجحاً بالضرورة هنا. ويصل بنا تيرنر إلى الجزء الثالث من الدراسة والتي استعرض فيها العلاقة بين الإسلام والاستعمار ونشأة المجتمع الحديث، كما استعرض ناقداً آراء فيبر ووجهة نظره حول أن الأخلاق الرأسمالية والعلمانية قد وافقت الشرق الأوسط ليس لوجود علاقة داخلية بين المجتمع الصناعي والأخلاق العلمانية ولكن لأن المثقفين المسلمين والذين وافقوا على هذا التفسير الغربي للتاريخ قد استعاروا هذه المجموعة من وجهات النظر العالمية.

أما الفصل الأخير من دراسته فقد خصّصه لرؤية مقارنة بين كارل ماركس

وماكس فيبر حيث رأى أن تصور فيبر وآراؤه عن الإسلام هي عكس ما عرف عن آرائه بصفة عامة من أنها رد على أفكار كارل ماركس وبالذات ما يتعلق بالقيم ودورها وإبراز أهمية البناءات الاجتماعية. ويتطرق تيرنر هنا لتحليل العلاقة بينهما على ضوء مفهوم ماركس عن نمط الإنتاج الآسيوي. فبالنسبة لماركس يقوم الإنتاج الآسيوي على أساس وجود بنى وعمليات اقتصادية أو غياب تلك العمليات، فظروف المناخ والأرض وما أدت إليه من خلق الحاجة لشبكات ومصارف ري واسعة تشرف عليها الدولة، إضافة إلى الاكتفاء الذاتي للقوى الآسيوية، وغياب أي تمييز بين المدينة والريف، وأيضاً التسلط السياسي.. كل تلك العوامل وغيرها أدت إلى خلق واستمرار أسلوب الإنتاج الآسيوي القائم على وحدانية الدولة واستبداها. ومن هنا ينقد تيرنر فيبر ويرى أن فكرته التي ذكرها حول غياب مقومات الرأسمالية العقلانية في المجتمعات الإسلامية قد تأثر بها على وجه الخصوص بأفكار كارل ماركس حول أسلوب الإنتاج الآسيوي، وأن مفهوم «السيطرة الإرثية» [الباتريمونيالية] عند فيبر يماثل من الناحية التصورية «المجتمع الآسيوي» عند ماركس الذي يقوم على الاستبداد الشرقي. وهكذا يخرج بتصور عام حول أن آراء فيبر وماركس متقابلة ومكملة لبعضها.

أما كليفورد غيرتز في دراسته الشهيرة «الإسلام ملاحظاً: التطور الديني في المغرب وإندونيسيا» فيقدم لنا رؤية أنثروبولوجية جديدة لدور الدين في مجتمعين إسلاميين هما المغرب وإندونيسيا. هذه الرؤية الجديدة تركز على دور الرموز في المجتمعات الانقسامية، وكيف تمايز الشعائر والطقوس الدينية والاجتماعية تبعاً لتمايز الظروف والأصول الاجتماعية والسياسية والتاريخية. أيضاً دور الدين وإمكانات التجدد الديني ودور الرموز في ذلك كله. كل هذا استعرضه غيرتز في دراسته من خلال فصول أربعة محاولاً تقديم نظرية شمولية عن العالم الإسلامي، كما لخص فيها منهجه القائم على الوصف الكثيف وتقديم معلومات تفصيلية ومتعددة الأبعاد للظاهرة المدروسة كوسيلة للتعمق في فهمها واتباع ما يعرف بالتحليل الرمزي وتحليل المعنى للأنساق الثقافية، بمعنى الربط بين المنظومات الثقافية الرمزية والمعتقدات الدينية وإبراز التفاعل

بينها، هذا المنهج كما صاغه غيرتز وكما تبنته المدرسة التأويلية يتميز بالفلسفة والإحاطة بالجوانب التاريخية، ويقدم لنا رؤية عميقة للمجتمع المدروس كما يفهمه أصحابه من الداخل بالرغم من أن الدارس يدرسه من الخارج.

وقد حاول غيرتز إيضاح ذلك المنهج في كتابه هذا، والذي أصبح فيما بعد مسودةً للعمل الميداني لكافة تلاميذه ومريديه من الأنثروبولوجيين الدارسين لمجتمع المغرب وعلى رأسهم «دليل أيكلمان». والفكرة الأساسية التي يحاول غيرتز أن ينقلها لنا عبر فصول هذه الدراسة هي أن هناك تفاعلاً بين المنظومات الثقافية والبنية الاجتماعية، وأنه ليس شرطاً أن يكون كل منهما انعكاساً للآخر، وأن التغير الاجتماعي يحدث عندما يكون هناك تعارض بين المنظومة الثقافية والسلوك الاجتماعي عندئذ تتكيف تلك المنظومات لتساير الواقع المستجد. ويركز غيرتز في منهجه على البعد التاريخي، فالمنظومات الفكرية التي من ضمنها المعتقدات والممارسات الطقوسية غالباً تحمل وتفسر بدلالات جديدة، ويتغير هدفها عندما تنتقل إلى وضعيات وبنيات اجتماعية تختلف عن تلك التي نشأت فيها وتطورت فيها في الأصل. لهذا السبب فإن المنظومات الفكرية والمعتقدات لا يمكن أن تفسر من وجهة نظر تحليلية وكأنها وحدات لا تتأثر بالتاريخ، وهذا ما ركّز عليه في منهجه الذي أصبح سمةً للمدرسة التأويلية والذي يرى فيه أنه لا يمكن دراسة المعتقدات بكيفية منفصلة عن الواقع الاجتماعي وأبعاده التاريخية، وأن التركيز لا بد أن يكون من قبل الباحث على العملية التي يتم بها عادة إعادة تأويل الرموز الثقافية والمعتقدات الدينية لتصبح قادرة على التكيف مع وقائع تاريخية واجتماعية حديثة ومتطورة. وقد وظف غيرتز منهجه هذا في دراسته المقارنة عن التطور الديني في المغرب وإندونيسيا، وقد اعتمد الباحث على دراساته الميدانية التي قام بها شخصياً لهذين المجتمعين في إندونيسيا ما بين 1952 و1957م، وفي المغرب ما بين 1964 و1965م. ويحاول غيرتز هنا دراسة الدين كمؤسسة اجتماعية والعبادة كنشاط اجتماعي والعقيدة كقوة اجتماعية، كذلك يحاول غيرتز هنا تتبع التغيرات التي حصلت في كلا المجتمعين والمقارنة بينهما عن طريق تتبع تاريخ اجتماعي للخيال ثم استخدام ذلك التاريخ لتحليل دور الدين

بصفة عامة، مستخدماً منهجه الذي أشرنا إليه سابقاً وهو الوصف الكثيف وسبر المعاني الدلالية لكل من البلدين. في الفصل الأول المعنون «بلدان وثقافتان» يلقي غيرتز الضوء على البلدين جغرافياً وتاريخياً وثقافياً ويركز على الانتماء الديني لكل منهما كعنصر تشابه واختلاف معاً. ويحاول أن يقدم إجابة حول إلى أي مدى تتغير الرموز والشعائر الدينية؟ وهل لا تزال تلك الرموز تغذيها القيم الكلاسيكية بمعانيها القديمة في ظل الظروف المستجدة؟ ثم ماذا يفعل الناس عندما تتغير التقاليد؟ كيف يتفاعلون مع رموز الدين وطقوسه؟ وقد وجد غيرتز أن تلك الرموز عندما تفقد فائدتها أو قوتها على التأثير والإقناع؛ عندئذٍ يغير الناس الطريقة التي يؤمنون بها بتلك الرموز ليحلوا بدلها صورةً أخرى مواكبة للتطورات الحديثة. وقد تتبع ذلك في كلا المجتمعين إندونيسيا والمغرب، ووجد أن كليهما قد واكب التطور بصورة مختلفة جداً عن الآخر وفي نفس الوقت مقابلة له. ففي المغرب: الطريقة التي طورت بها والتي تشكلت فيها الرموز الدينية هي صورة جامدة أصبحت فيها السلفية قوية، تلك السلفية كما يرى غيرتز كانت فيها محاولة بسيطة لتكون أرثوذكسية واحدة لكافة السكان، وبالتالي محاولة لتأسيس عقيدة فقهية نقية ومتجانسة، وهكذا فإن المسار العام للإسلام في المغرب مثالي وقد اصطبغ بكونه نشطاً/قوياً/عقائدياً/إنسانياً لدرجة ما. الصورة الأخرى المقابلة هي صورة الإسلام في إندونيسيا التي نتجت من التفاعل بين الرموز الدينية والتطورات الحديثة، وقد كان الحل الإندونيسي حلاً تلفيقياً توفيقياً وعملياً تدريجياً، بمعنى أن المحصلة النهائية لتفاعل الرموز الدينية هي نتيجة لم تدع النقاء لكنها تدعي الشمول، والمسار العام للإسلام هنا هو تشكيل يمضي نحو التوليف بين عناصر من تقاليد مختلفة. وهكذا أصبح الإسلام في إندونيسيا إسلاماً توفيقياً/تأملياً/تنوعياً/تعددياً/وظوالياً بصورة ملفتة.

وفي الفصل الثاني «الأساليب الكلاسيكية» يتتبع غيرتز أساليب الدين الكلاسيكية في كلا المجتمعين، تلك الأساليب التي نمت مع غيرها وكونت في كلا البلدين صورة خاصة لما يسمى بالدين التقليدي أو المفاهيم الخاصة بطبيعة الإلهي، وقد أبدع غيرتز في عرضه كيفية تكون تلك المفاهيم من

خلال تصويره لشخصية (كالجيك) «أحد أهم الأولياء التسعة الذين يعتبرون تقليدياً بأنهم أدخلوا الإسلام إلى جاوة بمفردهم دون اللجوء إلى القوة وحولوا كافة السكان إلى الدين الجديد»، كذلك شخصية (اليوسي) «الولي المغربي الذي بدأ حاجاً ثم ثائراً وأخيراً ولياً»، يرى غيرتز أن هذه النماذج الدينية لها جانبان مزدوجان. فهي من ناحية أطر استيعاب وفهم وإدراك وعاكسات رمزية يمكن من خلالها تفسير التجربة الدينية، ومن ناحية أخرى فهي مرشدة للعمل أو مسودة للسلوك. فالإشراقية الإندونيسية تصور الحقيقة في شكل هرم جمالي ينتهي في فراغ، وترسم طراز حياة حافل بالتأمل العقلي البطيء، على حين يصور التصوف المغربي الحقيقة كحقل أو مجال لطاقة روحانية يتم استقطابها في ذات أشخاص معينين، وهو يرسم طراز حياة حافل بعاطفة أخلاقية، وهكذا في مجتمعات مثل المجتمعات المغربية والإندونيسية الكلاسيكية تجتمع العوامل النفسية والاجتماعية والثقافية لتدفع الناس نحو الإسهام والمشاركة في الطقوس الدينية القائمة، وتؤدي إلى قبول المعتقدات الميتافيزيقية التي تتضمنها مثل هذه الطقوس.

وفي الفصل الثالث المعنون «الفاصل القرآني» يعرض غيرتز التفاعل بين الدين والتغير الاجتماعي ويركز على التحديث وأثره في التغيرات الداخلية وكيف ولد ذلك أزمة في كلا المجتمعين نتيجة للمواجهة بين القيم الحديثة والقيم الدينية، تلك الأزمات تعامل معها كل من المجتمعين بأسلوب مختلف ومغاير للآخر. والفصل الرابع «الصراع من أجل الحقيقة» هو خلاصة للدراسة يحلل فيها غيرتز دور الدين في المجتمع بصفة عامة من خلال تحليله للعلاقة بين المعتقدات الدينية والسلوك الاعتيادي، وكيف يشكل الدين السلوك الاجتماعي، والتفسير الذي يقدمه الدين للتجارب التي يمر بها الفرد، وتأثير الدين على المعقول والشائع، ثم كيف تتأثر المعتقدات الدينية بالسياقات الاجتماعية والثقافية، وكيف يخلق ذلك صورة جديدة للمعتقد الديني تختلف باختلاف تلك السياقات. ويخلص غيرتز من تحليله للتجربة الدينية في كل من القطرين أن التعامل مع الرموز المقدسة وبالذات عبر الفترة الكلاسيكية (من 1500 إلى 1800) في كل من المجتمعين قد أنتج ليس فقط صيغاً متميزة

للإيمان وإنما أيضاً أساليب حياة متميّزة وموازية لتلك الصيغ الدينية ومتجانسة معها، كما توصل إلى نتيجة مفادها أن إيقاع الحياة اليومية حالياً وإن كان متكيفاً مع الظروف المتغيرة لكنه لا يختلف عما كان عليه في الأزمنة الكلاسيكية، فالإندونيسيون ما زالوا مرنين كما كان (كالجيك)، والمغاربة ما زالوا متشددين كما كان (اليوسي)، ويرى غيلنر أن الأمر سائر في هذا الاتجاه وسيستمر.

لقد قدم غيرتز دراسة جادة وفريدة ضمنها منهجه ونظريته التي قد تصدنا لأول وهلة لكنها مع ذلك ترغمننا على تأمل واقعنا الاجتماعي والثقافي والتاريخي كما يراه الآخر. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن: هل هذه الدراسة وفق منهج غيرتز قدمت بالفعل واقع مجتمعاتنا كما يراه ويعيشه أفرادها من الداخل...؟ وهل الصورة هي بالفعل كذلك؟

ويعتبر كتاب إرنست غيلنر «مجتمع مسلم» من أهم الكتب التي أثارت حولها الكثير من الجدل، فهو يضمنها نظريته ونموذجه التفسيري لدراسة المجتمعات الإسلامية أو العربية بشكل عام. يحتوي الكتاب اثني عشر فصلاً لكن يمكن تقسيمه في الحقيقة إلى جزأين مترابطين: نظري وميداني. الجزء الأول النظري يتضمنه الفصل الأول «التدفق في إيمان الإنسان» ويعتبر الجزء الهام الذي يحوي التصور النظري لغيلنر وأطروحاته الأساسية والتي اعتمد في صياغتها على مقدمة ابن خلدون وعلى نسخة من النظرية الانقسامية البريطانية حسبما قدمها إيفانز بريشارد إضافة إلى اعتماده أيضاً على مجموعة متباينة من المفاهيم والأفكار من مصادر متعددة مختلفة تتراوح من هيوم وآرائه في الدين إلى توليفة توفيقية لمفاهيم ماكس فيبر ودوركايم وغيرهم ليكمل الصورة العامة التي يقدمها عن المجتمع المسلم. يقدم غيلنر صورة خاصة محددة عن الإسلام قد تبدو في الوهلة الأولى متطابقة تماماً مع التيار العام السائد بين المسلمين. فبالنسبة له يقدم الإسلام مسودة اجتماعية لنظام اجتماعي تعاليم الإسلام فيه تفصيلية وتغطي كافة مناحي الحياة. وهذه المسودة، ذات الطبيعة القانونية الأخلاقية تتطلب من المسلمين الالتزام بها والإذعان لموجهاتها، وبذلك يتشكل المجتمع وتتم صورته على هذا الأساس. والإسلام في نظر

غيلنر، يتميز عن غيره من الأديان في قدرته وتفوقه على فرض تعاليمه ومعتقداته على أتباعه، وهو ذو شخصية مستقلة عن تصرفات أتباعه في نصوصه المقدسة التي لا يمكن لكائن من كان تغييرها أو تحويرها أو العبث بها. أما الجزء الثاني من الكتاب فهو عبارة عن دراسات تتناول جوانب مختلفة من الأطروحة الأساسية ويمكن اعتبارها حالات إضافية أو توسيع لما قدم في الفصل الأول النظري، وتتنوع هذه الدراسات الميدانية لتتال مناطق عديدة من شمال أفريقيا كتونس والمغرب والجزائر، وتشمل دراسة العديد من الجوانب: كالتماسك والهوية والأشكال ما بعد التقليدية في الإسلام/الأولياء والصلحاء/الحكام ورجال القبائل/الأساس الاجتماعي للسلفية الجزائرية/سوسيولوجيا روبرت مونتاي. . وغيرها. لقد أثار كتاب غيلنر هذا حوله الكثير من الجدل في الأوساط الأكاديمية ذات العلاقة بأنثروبولوجيا الإسلام والعالم العربي، وكان معظم النقد يدور حول نمودجه النظري والذي رأى أنه صالح للتطبيق على المجتمعات الإسلامية كلها في الوقت ذاته، فهو يرى أن تلك المجتمعات تمثل في حقيقتها مجتمعاً واحداً، إضافةً إلى أنه استعار مفاهيم وأفكاراً نظرية من سياقات عربية وحاول توظيفها في دراسته لمجتمعات شمال أفريقيا. ومن هنا فإننا نرى أنه وقع في نفس ما وقع فيه ثيبر في نقد تيرنر له إضافةً إلى أن نمودجه الذي صاغه ليكون نمودجاً واحداً صالحاً للتطبيق على المجتمعات الإسلامية هو في الحقيقة افتراض مجانب للحقيقة إلى حد كبير، وهذا النمودج إن صدق فربما يصدق فقط على مجتمعات شمال أفريقيا. من ناحية أخرى فإن غيلنر في نمودجه النظري هذا غيب المسلمين كشخصيات في تفاعلهم مع النصوص المقدسة واعتمد فقط على النص المقدس (القرآن والسنة) إضافةً إلى السياقات التاريخية والاجتماعية والاقتصادية، وربما عند هذه النقطة يبرز الاختلاف بين توجه غيلنر وأنصار النظرية الانقسامية وبين غيرتز وأنصار المدرسة التأويلية والتي تحاول إبراز صوت الشخصيات المدروسة وتفاعلها داخل نطاق الزمان والمكان. وفي النهاية فإننا نرى أن ما قدمه غيلنر لا يزيد عما قدمه ابن خلدون ولكن بصياغة حديثة ووفق منهج أنثروبولوجي معاصر.

إن الدراسات التي قدمنا لها العرض السابق تلقي ولا شك الكثير من الضوء على الكيفية التي يتم تناول مجتمعاتنا وفقها في الكثير من الدراسات الغربية، إضافة إلى الطروحات النظرية المعقدة التي صيغت حول مجتمعاتنا، فما هي الصورة التي يتم تقديمنا وفقها؟ وهل ذلك التناول بالرغم من منحاه الأنثروبولوجي الميداني لا زال يحمل في مضامينه رؤى وتوجهات استشراقية؟ وكيف تبرز تلك الرؤى حيناً وتختفي حيناً آخر تحت ستار البحث الميداني؟ والأهم من كل ذلك هو مسألة الوعي الذاتي لدينا بكل تلك الأمور وأهمية أن يكون لدينا ليس القدرة على نقد تلك الطروحات والأفكار فحسب وإنما الأكثر أهمية القدرة على الفهم، وتراكم المعارف والبدائل.